

Trabajo publicado en:

Moran, Julio César (comp.), *Los filósofos y los días. Escritos sobre conocimiento, arte y sociedad*, La Plata, De la campana, **2010** (segunda edición revisada y ampliada), pp. 35-60. ISBN: 978-987-1725-01-4. Número de páginas totales: 256.

Hannah Arendt y la política en la época moderna: entre el totalitarismo y la sociedad de masas

Anabella Di Pego

La exaltación que Hannah Arendt (1906-1975) realiza de aquellos hombres y mujeres que aún “en tiempos de oscuridad”¹, lograron iluminar el presente, no tanto a través de teorías y conceptos sino de sus vidas y de sus obras, puede constituir un buen punto de partida para abordar su propio pensamiento. Arendt creció en el seno de una familia judía alemana y precozmente se orientó con avidez hacia la filosofía; una vez iniciados sus estudios, fue alumna de Martin Heidegger y de Karl Jaspers, a quienes reconoce como maestros pero en una relación crítica y conflictiva. Hacia la década de 1920, la filosofía florecía y se renovaba ante los ojos deslumbrados de la joven Arendt. Sin embargo, este idilio con la filosofía alemana se vio interrumpido y Arendt fue arrancada de esta tradición por el ascenso del nazismo y los terribles sucesos que transfiguraron el mundo haciéndolo irreconocible, extraño e incluso temible. Ante los horrores del nazismo, Arendt sentía que esa filosofía que había abrazado con ardor, no le permitía en absoluto comprender su presente, y al mismo tiempo, intuía que esa tradición podía contener elementos que posteriormente cristalizaron en el totalitarismo.

Así, desguarnecida de la herencia filosófica que se mostraba impotente frente a la realidad, Arendt se vio impelida a comprender su árido presente. En este contexto, deben situarse las siguientes palabras de Arendt: “cuando era joven no me interesaba por la historia ni por la política. Si puede decirse que ‘vengo de alguna parte’, es de la tradición de la filosofía alemana”.² Sin embargo, a comienzos de la década de 1930,

¹ Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad* (1965), trad. de C. Ferrari y A. Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa, 2001.

² Arendt, Hannah, “Eichmann en Jerusalén. Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt”, en *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, trad. de Miguel Candel, Buenos Aires,

Arendt comenzó a tomar distancia de la filosofía cuando advirtió que no podía permanecer como simple espectadora de los acontecimientos políticos y la urgía la necesidad de hacerse cargo y de actuar. La actitud espectadora le parecía connatural a la filosofía, sobre todo teniendo en consideración que para Arendt la tradición de la izquierda, en donde la pasividad de la filosofía había sido puesta en cuestión, le resultaba más bien ajena. En disonancia con esta pasividad, se incorporó a un proyecto encaminado a ayudar a los refugiados de Europa que querían enviar sus hijos a Palestina. Posteriormente también colaboró con una organización sionista³ y al ser detenida en Alemania se vio impelida a emigrar a Francia primero y finalmente a los Estados Unidos, en donde permaneció el resto de su vida. A su vez, Arendt no sólo sentía la necesidad de actuar sino también de comprender cómo era posible que los hombres fuesen capaces de realizar semejantes atrocidades y catástrofes. Y la respuesta a este interrogante no podía encontrarse por el camino de la filosofía porque “las fábricas de la muerte erigidas en el corazón de Europa cortaron definitivamente el gastado hilo que acaso aún nos uniera a una entidad histórica de más de dos mil años [...] estamos viviendo en el ‘espacio vacío’, confrontados con una realidad que ninguna idea tradicional preconcebida del mundo y del hombre es capaz de iluminar –por muy querida que esta tradición haya permanecido en nuestros corazones–”.⁴

Acaecidos los horrores nazis, la ruptura con la tradición reviste de un carácter inexorable y un abismo se yergue ante nosotros. Un abismo que, habiendo socavado los lazos con la tradición, hace imposible que ella venga en nuestro auxilio para afrontar la comprensión del presente. Durante la década de 1940, Arendt escribe desde este abismo, los diversos artículos y ensayos que después darían forma a *Los orígenes del totalitarismo*. Al truncarse la continuidad del pasado y obnubilarse la visión del futuro, el presente se muestra como un espacio desgarrado e indómito, en el cual ya no disponemos de pautas compartidas para actuar y juzgar.

El declinar de lo antiguo y el nacimiento de lo nuevo no es necesariamente una cuestión de continuidad; entre las generaciones, entre quienes por una u otra razón aún pertenecen a lo antiguo y quienes en su propia piel sienten llegar la catástrofe o han crecido ya con ella, la

Paidós, 2005, p. 144.

³ Arendt cuenta estos episodios en una entrevista que le realiza el periodista Günther Gaus en 1964 y que fue transmitida por la televisión alemana. Véase su publicación castellana: Arendt, Hannah, “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 2005, pp. 17-40.

⁴ Arendt, Hannah, “Ya no, todavía no”, en Hannah Arendt: *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 2005, p. 198-199.

cadena está rota y un ‘espacio vacío’ emerge, una suerte de tierra de nadie en términos históricos, que sólo puede describirse con las palabras “ya no y todavía no”.⁵

El pensamiento de Hannah Arendt, entonces, si bien proviene de la tradición de la filosofía alemana no pertenece a ella ni a ninguna otra tradición, sino que se erige desde el abismo del presente. De ahí, el carácter inclasificable de su pensamiento que se resiste a ser subsumido bajo etiqueta alguna. Y por eso, también, las dificultades que encontramos para orientarnos en su legado que no puede ser encorsetado sistemáticamente. En lo sucesivo, procuraremos aproximarnos al pensamiento de Hannah Arendt sin violentar sus tensiones constitutivas. El presente recorrido, entonces, no pretende sustituir el camino que cada uno puede emprender por los textos arendtianos, sino sólo ofrecer algunas notas para comenzar a desbrozar este camino y afrontar sus problemas y desafíos. Para ello, en las secciones siguientes, analizamos el posicionamiento de Arendt respecto de la modernidad, en sus dos primeros libros y sin lugar a duda también, dos de sus obras más relevantes: *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*. No pretendemos reconstruir una concepción acabada de la modernidad en Arendt, sino dejar entrever las fisuras y ambigüedades que la recorren, porque en ellas reside la potencialidad de su pensamiento para afrontar el presente. En este sentido, esperamos poder plasmar no solamente algunos de los conceptos y tesis que Arendt desarrolla en dos de sus obras principales, sino también su actitud vital de esforzarse constantemente por comprender el mundo en el que le tocó vivir. Ese afán de Arendt por comprender, constituye uno de los legados más importantes de esta pensadora que vivió en tiempos de oscuridad y nos impulsa a emprender nuestro propio camino para juzgar el presente. En este sentido, los textos de Arendt no sólo iluminan los tiempos en los que ella vivió, sino que también continúan iluminando nuestros tiempos. Esto es lo que procuramos poner de manifiesto en las siguientes secciones, analizando el derrotero de la política en la modernidad a través de dos de sus cristalizaciones a lo largo del siglo XX: el totalitarismo y la sociedad de masas de la posguerra.

1. Política y modernidad en *Los orígenes del totalitarismo*

⁵ Ibid, p. 197.

En 1951, Arendt publica *Los orígenes del totalitarismo*; las dos primeras partes de este libro reúnen muchos de los artículos escritos por Arendt durante la guerra y publicados en diversas revistas norteamericanas; mientras que la tercera parte, la escribió posteriormente, entre los años 1948 y 1949. Indudablemente este libro constituye una manera de dar cuenta del fenómeno totalitario y de su inscripción en la modernidad, o en palabras de Arendt, en la historia de la civilización occidental. Así, intentaremos dilucidar algunas de las líneas de continuidades y discontinuidades que establece Arendt entre modernidad y totalitarismo, yuxtaponiendo someramente el análisis de las tres partes que constituyen su voluminoso libro: antisemitismo, imperialismo y totalitarismo. Comenzaremos por el análisis de la tercera parte que aborda el totalitarismo.

En su análisis del nazismo, Arendt enfatizó la necesidad de acuñar una nueva categoría política: la noción de totalitarismo, para dar cuenta de la especificidad, inédita y desconocida en la historia precedente, que adquirió la dominación del hombre en el transcurso del siglo XX⁶. El totalitarismo no puede ser equiparado ni con las antiguas tiranías ni con las modernas dictaduras de partido único. A diferencia de éstas, “la dominación totalitaria, se orienta a la abolición de la libertad, incluso a la eliminación de la espontaneidad humana en general, y en forma alguna a una restricción de la libertad, por tiránica que esta sea”.⁷ Por eso, el totalitarismo constituye una nueva forma de gobierno⁸, que se propone algo que parecía inconcebible: establecer una dominación total a través de la eliminación de la espontaneidad propia de los hombres. En sentido estricto, la dominación total sólo se puede lograr la interior de los campos de concentración y exterminio, que, en consecuencia, constituyen la institución central del poder totalitario y se erigen en el modelo de la sociedad que estos regímenes pretenden construir: una sociedad que, tras haber reducido a los hombres a seres que reaccionan ante estímulos, queda sujeta a la dominación total.

⁶ No analizamos en este trabajo la pretensión arendtiana de concebir el nazismo y el bolchevismo como dos variantes del totalitarismo. Nos limitaremos a caracterizar la especificidad de la dominación nazi a través de sus análisis de los campos de concentración y exterminio.

⁷ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo* (1951), trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1999, p. 496.

⁸ “Lo que en nuestro contexto resulta decisivo es que el Gobierno totalitario resulta diferente de las dictaduras y tiranías; la capacidad de advertir esta diferencia no es en manera alguna una cuestión académica que pueda abandonarse confiadamente a los ‘teóricos’, porque la dominación total es la única forma de gobierno con la que no es posible la coexistencia. Por ello tenemos todas las razones posibles para emplear escasa y prudentemente la palabra ‘totalitario’.” Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 32.

Los campos son concebidos no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los fantásticos experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, a la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar a la personalidad humana en una simple cosa [...] Bajo circunstancias normales esto no puede ser jamás llevado a cabo, porque la espontaneidad no puede ser enteramente eliminada mientras que no sólo esté conectada con la libertad humana, sino con la misma vida, en el sentido de estar uno simplemente vivo. Sólo en los campos de concentración es posible semejante experimento, y por eso no son sólo la *société la plus totalitaire encore réalisée* (David Rousset), sino la guía ideal social de dominación total en general.⁹

La espontaneidad propia de los hombres, en la medida en que se encuentra en relación no sólo con la libertad sino incluso con la vida misma, parecía inescindible de la existencia humana. Sin embargo, el totalitarismo nazi ha mostrado que la espontaneidad puede ser eliminada en el interior de los campos de concentración, bajo ciertas condiciones de dominación total. “Una victoria de los campos de concentración significaría para los seres humanos el mismo destino inexorable que el empleo de la bomba de hidrógeno sería para el destino de la raza humana”.¹⁰ En otras palabras, un triunfo de los campos de concentración conllevaría a la desaparición de los seres humanos, tal y como hasta ahora los hemos conocido, es decir, como seres capaces de espontaneidad –entendida como la capacidad de actuar de manera inesperada-.

En este sentido, los campos de concentración en tanto maquinaria de producción de “cadáveres vivos” nos han puesto de manifiesto que es posible llevar a cabo la aniquilación de los seres humanos sin que sea necesario para ello su eliminación física, mostrándonos, de este modo, que “la muerte es sólo un mal limitado”.¹¹ El asesino se mueve bajo los parámetros conocidos de la vida y la muerte, pretende dar muerte a su víctima pero no eliminar aquello que hace de su víctima un ser humano. En cambio, los campos de concentración, “permanecen al margen de la vida y de la muerte”¹², las personas recluidas han sido aisladas del mundo de los vivos y son tratadas como si no existieran aún cuando todavía no se les ha dado muerte. Por otra parte, mientras que el asesino pretende borrar las pruebas que lo impliquen en el crimen, pero no todo recuerdo existente sobre la víctima, en los campos de concentración se procura la eliminación de las huellas de su paso por el mundo, es decir, se procura hacer como si la

⁹ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 533.

¹⁰ *Ibíd*, p. 539.

¹¹ *Ibíd*, p. 538.

¹² *Ibíd*, p. 539.

víctima nunca hubiese existido.¹³ En este sentido, en los campos de concentración no se trata solamente del asesinato de personas, sino de hacerlas desaparecer, destruyendo el recorrido de su misma existencia.¹⁴ Esta es una de las aristas del mal radical¹⁵, que desborda al mal limitado que supone la muerte.

La dominación total, característica del totalitarismo, consta de tres pasos sucesivos, en primer lugar, es necesario matar a la persona jurídica, situando a categorías de personas fuera del marco de la ley a través de la desnacionalización. Esas masas de apátridas son desposeídas de todo tipo de derechos puesto que no hay Estados dispuestos a reconocerlas; nadie las reclama ni a nadie parece importar su destino. Desde los comienzos mismos de los campos de concentración, si bien se reclutaban políticos y delincuentes, la mayoría de las personas confinadas eran apátridas inocentes cuyos actos no guardaban ninguna relación con su detención. La inocencia de las víctimas desafía nuestro pensamiento tradicional que inquiere siempre en las causas de los castigos. Por otra parte, no sólo las víctimas sino también los campos de concentración mismos se sitúan fuera de toda legalidad establecida, y son aislados completamente del mundo de los vivos, lo cual les confiere ciertos aires de irrealidad.

El segundo paso hacia la dominación total consiste en la aniquilación de la persona moral. En los campos de concentración, se implementaban variados mecanismos tendientes a corromper toda posible forma de solidaridad humana. Se ponía a las víctimas ante situaciones que hacían equívoca cualquier tipo de decisión de la conciencia. Es decir, se les negaba a las víctimas la posibilidad de hacer el bien,

¹³ Las víctimas desaparecen “en el agujero del olvido que para sus oponentes preparan los dirigentes totalitarios” Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 41.

¹⁴ “Hasta ahora el mundo occidental, incluso en sus más negros períodos, siempre otorgó al enemigo muerto el derecho de ser recordado como un reconocimiento evidente por sí mismo del hecho de que todos somos hombres (y *solamente* hombres) [...] Los campos de concentración, tornando en sí misma anónima la muerte (haciendo imposible determinar si un prisionero está muerto o vivo), privaron a la muerte de su significado como final de una vida realizada. En un cierto sentido arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando por ello que nada le pertenecía y que él no pertenecía a nadie. Su muerte simplemente pone un sello sobre el hecho que en realidad nunca haya existido” Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 549.

¹⁵ No abordaremos, en esta ocasión, la relación entre el mal radical, tal como Arendt lo describe en *Los orígenes del totalitarismo*, y la posterior tesis de la banalidad del mal desarrollada en su análisis del caso Eichmann. Sin embargo, quisiéramos advertir, tal como lo muestra Richard Bernstein (“Arendt: El mal radical y la banalidad del mal”, en *El mal radical. Una indagación filosófica*, trad. de Marcelo G. Burello, Buenos Aires, Lilmod, 2005, pp. 285-314), que es posible realizar una interpretación en la que estas tesis no se contraponen sino que más bien se complementan -aún cuando Arendt indudablemente haya cambiado de opinión en algunos respectos-. Al respecto véase también Di Pego, Anabella, “Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt”, en *Al Margen. Hannah Arendt, pensadora en tiempos de oscuridad*, N° 21-22, Bogotá, marzo y junio 2007, pp. 88-103.

enfrentándolas a decidir entre diferentes tipos de males. Por otra parte, se implicaba a los internados de los campos de concentración en tareas administrativas y en los mecanismos mismos de asesinato en masa. El caso más terrible, sin lugar a dudas, lo constituyen los comandos especiales (*Sonderkommando*) conformados por internados que debían ocuparse de evacuar a las víctimas de las cámaras de gas y de transportarlas hacia los hornos crematorios. A través de estos perversos mecanismos, las SS lograron que el odio se desviara de quienes eran culpables y que resultara “constantemente enturbiada la línea divisoria entre el perseguidor y el perseguido, entre el asesino y su víctima”.¹⁶

En tercer lugar, una vez eliminada la persona jurídica y la moral, se procedía a la aniquilación de cualquier rastro de individualidad y dignidad humana. Desde el comienzo mismo del reclutamiento las personas eran tratadas como una masa informe, se los hacinaba dentro de vagones de trenes en los que permanecían durante días apiñados. Este era sólo uno de los diversos mecanismos a través de los cuales se procedía a la transformación de las personas en “cadáveres vivos”, es decir, personas que han sido despojadas de toda individualidad como para realizar algo imprevisto y que sólo reaccionan ante estímulos. Esta eliminación de la espontaneidad, como ya señalamos, es la que hace posible la consumación de la dominación total:

Destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base de reacciones al medio ambiente y a los acontecimientos. Sólo quedan entonces fantasmales marionetas de rostros humanos que se comportan todas como el perro de los experimentos de Pavlov, que reaccionan todas con perfecta seguridad incluso cuando se dirigen hacia su propia muerte y que no hacen más que reaccionar [...] La sociedad de los moribundos establecida en los campos es la única forma de sociedad en la que es posible dominar enteramente al hombre. Los que aspiran a la dominación total deben liquidar toda espontaneidad, tal como la simple existencia de la individualidad siempre engendrará, y perseguirla hasta en sus formas más particulares, sin importar cuán apolíticas e inocuas puedan parecer.¹⁷

En la noción de espontaneidad se encuentra contenido el núcleo básico del concepto de acción que Arendt desarrolla posteriormente en *La condición humana*. En efecto, la acción¹⁸ es la capacidad de introducir nuevos comienzos en el mundo y “en la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse

¹⁶ Arendt, Hannah, op. cit., p. 549.

¹⁷ Arendt, Hannah, op. cit., p. 553.

¹⁸ “Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar [...], poner algo en movimiento” Arendt, Hannah, *La condición humana* (1958), trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2001, p. 201.

de cualquier cosa que haya ocurrido antes”.¹⁹ La acción se encuentra vinculada con la natalidad, es decir, con la vida misma porque con el nacimiento de cada persona se abren nuevos comienzos en el mundo. Por la simple condición de estar vivos podemos tomar la iniciativa, podemos hacer algo inesperado. La dominación total socava los cimientos de estas condiciones básicas de la vida humana, aniquilando la espontaneidad antes de la eliminación física de la persona, escindiendo, de este modo, el estar vivo y el ser capaz de comenzar algo nuevo. Sólo a través de la eliminación de la espontaneidad, es decir, de la capacidad de hacer algo imprevisible, puede transformarse a los seres humanos en “especímenes del animal humano”²⁰, haciendo posible una dominación total. En definitiva, la dominación total implica hacer que los hombres se vuelvan superfluos, en pos de instaurar un sistema que se reproduzca por sí mismo siguiendo las leyes de la Historia o de la Naturaleza, y en donde la intervención de los hombres sea insignificante y no pueda generar efectos imprevisibles.

“El mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos”.²¹ De este modo, los regímenes totalitarios han mostrado que “todo es posible”, incluso lo que parecía imposible: reducir a los hombres a su animalidad a través de la eliminación de su espontaneidad. Este mal en la medida en que ha traspasado los límites de lo concebible no puede ser perdonado, ni castigado, proporcionalmente al mal cometido. En este sentido, la magnitud de este mal desafía a nuestra tradición que considera que los castigos deben guardar relación con el carácter del mal cometido²². Pero también desafía a nuestra tradición porque el mal radical reside en motivos que ya no pueden ser comprendidos porque no pueden ser reducidos a “los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía”.²³

Después de este somero recorrido, podemos recapitular las principales características que hacen del totalitarismo una forma de dominación peculiar que alcanza las dimensiones del mal radical. La eliminación de la persona jurídica y moral,

¹⁹ *Ibíd.*, p. 201.

²⁰ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 552.

²¹ *Ibíd.*, p. 557.

²² “I was thinking in the absurd position of the judges during the Nuremberg trials who were confronted with crimes of such a magnitude that they transcended all possible punishment” The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, carta de Arendt a Auden, 14 de febrero de 1960, 004865.

²³ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 556.

son los dos primeros pasos de la dominación total, que se consuma con la eliminación de la espontaneidad y la imprevisibilidad propia de los hombres, haciendo, de este modo, superfluos a los hombres mismos. Asimismo, en los campos de concentración no sólo se elimina a las víctimas, sino que incluso se procura borrar todo rastro o recuerdo de su existencia misma. Por ello, el mal trasciende la muerte y procura la desaparición de las víctimas del mundo, negándoles, de este modo, la disposición de su propia muerte como cierre del trayecto de una existencia.

“La originalidad del totalitarismo es horrible, no porque introduzca alguna ‘idea’ nueva en el mundo, sino porque sus mismas acciones constituyen una quiebra de todas nuestras tradiciones; sus acciones han hecho explotar, bien claramente, nuestras categorías de pensamiento político y nuestros patrones de juicio moral”.²⁴ Es decir, la novedad del totalitarismo radica en que el mal ya no puede concebirse bajo los parámetros tradicionales de la vida y la muerte, ni puede ser castigado proporcionalmente al mal cometido y tampoco puede subsumirse bajo las categorías políticas tradicionales, puesto que no es meramente una tiranía o una dictadura. Hasta aquí, entonces, nos hemos concentrado en las particularidades, que hacen del totalitarismo una nueva forma de dominación propia del siglo XX, y parecería que este carácter novedoso lo vuelve irreducible a la tradición de la modernidad.

Sin embargo, en este punto es preciso realizar algunas aclaraciones. Desde la perspectiva de Arendt, la dominación totalitaria detenta una singularidad propia, que se preciso dilucidar, pero al mismo tiempo, no debemos olvidar que su libro se llama *Los orígenes del totalitarismo*, y también pretende dar cuenta de los elementos “subterráneos” de la civilización occidental que cristalizaron en el fenómeno totalitario.

...Casi todos los elementos que más tarde cristalizaron en el nuevo fenómeno totalitario [...] apenas fueron advertidos por la opinión ilustrada o por la del público en general, porque pertenecían a una corriente subterránea de la historia europea en la que, ocultos a la luz del público y a la atención de los hombres ilustrados, suscitaron una virulencia enteramente inesperada.²⁵

Mientras que la tercera parte de este libro, denominada “Totalitarismo” se ocupa de la especificidad de este tipo de regímenes, las dos primeras partes, denominadas

²⁴ Arendt, Hannah, “La imagen del infierno”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 2005, p. 374.

²⁵ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 17. El subrayado es mío.

“Antisemitismo” e “Imperialismo” respectivamente, se ocupan de comprender los elementos de la historia moderna que se inscriben en los orígenes de la dominación totalitaria. A continuación analizaremos someramente estos elementos que implican una neta línea de continuidad entre la época moderna y el totalitarismo, y que también la sitúan bajo un análisis crítico que no la deja indemne ante el advenimiento de la catástrofe.

El antisemitismo y el humanismo ilustrado

En relación con el antisemitismo, Arendt nos advierte que es una ideología del siglo XIX que tiene sus orígenes en la idea de que los judíos son diferentes del resto de los hombres debido a su naturaleza misma. Es preciso distinguir entre el antisemitismo decimonónico y los conflictos religiosos de la era cristiana y de la Edad Media, inspirados éstos últimos por el antagonismo recíprocamente hostil de dos credos en pugna. El antisemitismo del siglo XIX –para el que Arendt reserva exclusivamente la palabra antisemitismo–, se distingue por constituir el núcleo de una ideología, entendida como un sistema de ideas a partir de las cuales se deducen explicaciones que permiten comprender todo la historia pasada y todos los acontecimientos presentes y futuros. Arendt define la ideología como un “sistema basado en una sola opinión que [...] afirma poseer, o bien la clave de la Historia, o bien la solución de todos los ‘enigmas del Universo’ o el íntimo conocimiento de las leyes universales ocultas de las que se supone que gobiernan a la Naturaleza y al hombre”.²⁶ En este sentido, el nazismo y la solución final no pueden ser comprendidos meramente como resultados del desarrollo de una racionalidad instrumental, sino que la ideología de este movimiento totalitario adquiere centralidad en la explicación de los sucesos con él relacionados. Como elemento fundamental de la ideología nazi, el antisemitismo pretendía dar cuenta de los males del mundo, que debían ser superados a través de la lucha de razas que constituía el motor de la Historia.

Por otra parte, en su indagación en torno del antisemitismo, Arendt también se remonta a la situación de los judíos en Europa hacia finales del siglo XVIII. Por ese entonces, Lessing, uno de los máximos representantes de la Ilustración, y Herder, entre otros, desempeñaron un papel paradójico y a la postre nefasto para el posicionamiento social de los judíos. En el marco del humanismo ilustrado estos pensadores concibieron

²⁶ *Ibíd.*, p. 222.

que por pertenecer a un pueblo despreciado y oprimido, los judíos constituían un modelo más puro de humanidad, y exaltaron el carácter excepcional de los judíos mostrando el papel destacado que los judíos desempeñaban en la cultura. De este modo, mientras los judíos franceses comenzaban a disfrutar de la emancipación política, y los judíos alemanes todavía esperaban por ella, en el plano social los judíos sólo eran asimilados y aceptados en la medida que se destacaban por su formación (*Bildung*) y sus aportes a la cultura. De este modo, los judíos “no sólo tuvieron que enfrentarse [...] con la desmoralizante exigencia de ser excepciones respecto de su propio pueblo, de reconocer ‘la aguda diferencia entre ellos y los demás’ y de pedir que tal ‘separación... fuese legalizada’ por los Gobiernos; se esperaba de ellos, además, que se convirtieran en especímenes excepcionales de la Humanidad. Y [...] esto, y no la conversión de Heine, constituía la verdadera ‘tarjeta de admisión’ en la sociedad culta europea”.²⁷

Para los ilustrados, la cuestión judía se redujo, entonces, a una cuestión de Educación y formación integral de la personalidad (*Bildung*). En torno de aquellos judíos que alcanzaban a destacarse, se constituían salones, en donde “se reunían aristócratas ‘ilustrados’, intelectuales de la clase media y actores —es decir, todos aquellos que, como los judíos, no pertenecían a la sociedad respetable—”.²⁸ De este modo, los judíos sólo podían integrarse a la sociedad si mostraban un carácter excepcional. A medida que avanzaba los procesos de emancipación de los judíos, también se acrecentaba la vía de la asimilación, como una forma de procurar la siempre tan anhelada integración social. De este modo, los judíos se enfrentaban a decidir si querían permanecer fieles a su pueblo a costa de seguir siendo parias, es decir, a costa de permanecer fuera de la sociedad, o si preferían convertirse en advenedizos, sintiendo el pesar de la traición a su pueblo y nunca pudiendo ser integrados completamente a la sociedad. Esta situación ambigua, entre paria y advenedizo, caracterizaba la situación de los judíos hacia finales del siglo dieciocho.

El judío sentía simultáneamente el pesar de paria y el no haber llegado a ser un advenedizo y la mala conciencia del advenedizo por haber traicionado a su pueblo y trocado la igualdad de derechos por privilegios personales. Una cosa era cierta: si uno deseaba evitar todas las ambigüedades de la existencia social, tenía que resignarse al hecho de que ser un judío significaba pertenecer o bien a una clase alta superprivilegiada, o a una masa subprivilegiada a la que en Europa occidental y central sólo se podía pertenecer a través de una solidaridad en cierto modo artificial [...] La mayoría de los judíos asimilados vivían así en una media luz de favor y

²⁷ Ibid., p. 110.

²⁸ Ibid., p. 111.

de infortunio y sabían con certeza sólo que tanto el éxito como el fracaso se hallaban inextricablemente relacionados con el hecho de que eran judíos.²⁹

Dentro de la homogeneidad del ámbito social, los judíos se distinguían y el carácter excepcional que les había abierto las puertas de la sociedad, los mostraba ahora como lo distinto, lo exótico, como aquello que difería de la norma y por tanto debía ser explicado en términos misteriosos o secretos. “Dentro del marco de esta sociedad, la judeidad, tras haber sido tergiversada en cualidad psicológica, podía ser fácilmente pervertida en vicio. La genuina tolerancia y la curiosidad por todo lo humano de la Ilustración fueron reemplazadas por una morbosa concupiscencia por lo exótico, por lo anormal y diferente como tal”.³⁰ La judeidad en tanto atributo del nacimiento comenzó a ser visto como un estigma del que no era posible escapar mediante la conversión. Entonces, el “delito” del judaísmo devino en el “vicio” de la judeidad, con el aliciente de que un delito tropieza con el castigo, mientras que un vicio sólo puede ser eliminado.

El tipo de antisemitismo nazi tenía sus raíces en estas condiciones sociales tanto como en condiciones políticas. Y aunque el concepto de raza había tenido otros objetivos y funciones más íntimamente políticos, su aplicación a la cuestión judía en su más siniestro aspecto debió mucho de su éxito al fenómeno social y a las convicciones que virtualmente constituyeron un asentimiento de la opinión pública [...] Los factores sociales, que no son tenidos en cuenta en la historia política o en la económica, ocultos bajo la superficie de los acontecimientos, jamás percibidos por el historiador y registrados sólo por la fuerza más penetrante y apasionada de poetas y novelista (hombres a quienes la sociedad habría impulsado a la desesperada soledad y al aislamiento de la *apología pro vita sua*), cambiaron el curso que el simple antisemitismo político hubiera seguido si hubiese estado abandonado a sí mismo, y que podía haber determinado una legislación antijudía e incluso una expulsión en masa, pero difícilmente su exterminio general.³¹

El imperialismo y las matanzas administrativas

Por su parte, el imperialismo, como otro de los elementos que cristaliza en el totalitarismo, se desarrolló principalmente entre 1884 y 1914, décadas que separan el final del siglo XIX con sus luchas por África, y el comienzo del siglo XX y de la Primera Guerra Mundial. El imperialismo nació cuando la clase dominante, es decir la burguesía, encontró que los límites nacionales eran un obstáculo para la prosecución de sus intereses económicos. Si bien, la burguesía podía invertir dinero en tierras lejanas, los riesgos eran tan elevados, que fue necesaria la expansión de los límites del Estado para proteger sus intereses incluso en esas tierras lejanas. El principio básico del imperialismo es la expansión territorial. Los imperialistas supieron desde el comienzo

²⁹ Ibid., p. 119.

³⁰ Ibid., p. 120.

³¹ Ibid., p. 141.

que la expansión atentaba contra el Estado-Nación, puesto que éste se erige sobre la conciencia de que sus leyes son válidas para un territorio y una cultura determinada, es decir para una población homogénea, y por tanto carece del principio unificador necesario para la conquista de otros pueblos. El imperialismo encontró este principio unificador en la noción de raza, y por ello Arendt lo denomina “imperialismo racial”.

Es probable que el pensamiento en términos de raza hubiera desaparecido a su debido tiempo, junto con otras opiniones irresponsables del siglo XIX si la “rebatía por África” y la nueva era del imperialismo no hubiera expuesto a la Humanidad occidental a nuevas y más horribles experiencias. El imperialismo habría necesitado la invención del racismo como la única “explicación” posible y la única excusa por sus hechos, aunque no hubiera existido el pensamiento racial en el mundo civilizado.³²

“Durante las primeras décadas del imperialismo se descubrieron dos nuevos medios para la organización y la dominación de pueblos extranjeros. Uno fue la raza como un principio del cuerpo político y el otro, la burocracia, como un principio de la dominación exterior”.³³ La raza suplantó a la nacionalidad y la burocracia sustituyó al gobierno local, y ambos aseguraron la estabilidad política y la dominación necesaria para que los burgueses pudieran hacer buenos negocios en estas tierras anexadas. El descubrimiento de la relevancia de la raza y de la burocracia fue realizado en África, quien sufrió a partir de esto las matanzas y el exterminio de sus tribus. El imperialismo, llevó a cabo la combinación de los principios organizativos de la raza y la burocracia, que hasta ese entonces se había desarrollado por separado, dando lugar a las primeras grandes matanzas administrativas.

Cuando el populacho europeo descubrió qué “maravillosa virtud” podía ser una piel blanca en África, cuando el conquistador inglés en la India se convirtió en un administrador que ya no creía en la validez universal de la ley, sino que estaba convencido de su propia e innata capacidad para gobernar y dominar, cuando los matadores de dragones se convirtieron bien en ‘hombres blancos’ de ‘castas superiores’, o en burócratas y espías, jugando al Gran Juego de los motivos ulteriores e inacabables en un inacabable movimiento; cuando los Servicios británicos de Información (especialmente después de la primera guerra mundial) comenzaron a atraer a los mejores hijos de Inglaterra, que preferían servir a fuerzas misteriosas por todo el mundo mejor que al bien común de su país, el escenario pareció estar ya dispuesto para todos los horrores posibles. Bajo la nariz de cualquier existían ya muchos de los elementos que, reunidos, podrían formar un Gobierno totalitario sobre la base del racismo. Los burócratas de la India propusieron las “**matanzas administrativas**”, mientras que los funcionarios de África declaraban que ‘no se permitiría que consideraciones éticas tales como los derechos del hombre se alzarán en el camino’ de la dominación blanca.³⁴

³² Ibid., p. 249.

³³ Ibid., p. 251.

³⁴ Ibid., p. 290. El subrayado es mío.

De este modo, puede apreciarse que las “matanzas administrativas” llevadas a cabo por el imperialismo, confluyeron posteriormente en las fábricas de la muerte del nazismo, sustentadas en “una atmósfera general de ‘cientificismo’ [...] marinada con la eficacia de la técnica moderna”.³⁵ En el plano material, existe una evidente continuidad entre las matanzas administrativas coloniales de la época moderna y los campos de exterminio nazis. El componente racista del imperialismo, sirvió de sustento para la realización de masacres que eran vistas como políticas “legítimas” de eliminación de las razas inferiores, en pos de una construcción de un colonialismo unificado en torno de las razas superiores. De este modo, “el colonialismo fue un laboratorio insustituible de los genocidios del siglo XX [...] y el nazismo no hará más que aplicar esta política en el seno de Europa”.³⁶

Esta alianza entre imperialismo y racismo, puso también en cuestión la validez de los derechos del hombre, puesto que erradicaba el principio de igualdad entre los hombres en el que éstos se fundan y en su lugar enarbolaba el principio de la jerarquía de razas. Sin embargo, la insuficiencia de los derechos del hombre también detenta un carácter intrínseco, que ya se revelaba en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Esta declaración reconoce los mismos derechos a todos los hombres independientemente de su origen, de su cultura, de su idioma, entre otros; sin embargo, estos derechos sólo pueden ser garantizados dentro del marco de un Estado-Nación que los reconozca como sus ciudadanos. Tal vez, la mayor limitación de los derechos humanos haya residido en suponer que la igualdad de los hombres se encuentra dada por naturaleza, cuando en realidad, los hombres se reconocen como iguales sólo a través de la organización política, es decir, sólo pueden llegar a ser iguales aquellos que son reconocidos como ciudadanos de un mismo Estado-Nación. “No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales”.³⁷

Al finalizar la primera guerra mundial, los derechos humanos se tornaron inaplicables, aún en aquellos Estados que los reconocían en sus constituciones, cuando aparecieron grupos de personas que no eran ciudadanas de ese Estado ni de ningún otro,

³⁵ Arendt, Hannah, “La imagen del infierno”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 253.

³⁶ Traverso, Enzo, *El totalitarismo. Historia de un debate*, trad. de Maximiliano Gurian, Buenos Aires, Eudeba, 2001, p. 99.

³⁷ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 380.

muchos de los cuales habían sido desnacionalizados luego de la disolución de los estados multinacionales. Estos grupos que se encontraban “fuera de la ley”, los apátridas y las minorías, sufrieron una doble pérdida: la de sus hogares, y la de la protección de un gobierno. Si bien en la historia la pérdida del hogar por razones políticas y/o económicas es una constante, la novedad en el siglo XX residió en que a estas personas les fue imposible encontrar un nuevo hogar (es decir, un mundo común en el que fuera reconocidos como iguales). De manera análoga, la pérdida de la protección de un gobierno significó al mismo tiempo la pérdida del *status* legal en todos los países, y no sólo en el propio. Además, por primera vez en la historia, estas pérdidas estuvieron desvinculadas completamente del hecho de haber cometido algún delito, por lo que se caracterizaron por la absoluta inocencia de las personas involucradas, “en el sentido de completa falta de responsabilidad”.³⁸ La tragedia de los fuera de la ley residía en que no pertenecían a ninguna comunidad, no había ni siquiera comunidades que quisieran oprimirlos, por ello la tragedia no residía en la opresión. El derecho a la vida de estos grupos queda amenazado después de un largo proceso en el que se comprueba que son completamente “superfluos”, que no existe nadie que reclame por ellos o que les ofrezca protección.

La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas las opiniones y efectivas las acciones [...] Esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario [...] sólo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del status político con la expulsión de la Humanidad.³⁹

La paradoja de los derechos humanos reside en que por aspirar a un fundamento absoluto, acaban por no reconocer que son necesarias determinadas condiciones materiales que los hagan posible. Los derechos humanos se inscriben en la herencia ilustrada, que ha procurado sustentar el mundo de los asuntos humanos sobre bases sólidas, pero a costa de negar su inestabilidad propia y de eludir la inmensa y fortuita tarea política para que eso sea posible. Por eso, como sostiene Arendt en la cita precedente, la privación de los derechos humanos no es producto de la “falta de civilización” sino que sólo es posible en una sociedad completamente organizada. En esta consideración de que, en la misma civilización occidental que reconoce los derechos humanos, está inscripta la catástrofe de la negación de los derechos humanos,

³⁸ *Ibíd.*, p. 373.

³⁹ *Ibíd.*, p. 375.

resuenan las palabras de Benjamin que advierten que “no existe un documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie”⁴⁰. En la historia, señala Arendt, más bien “es el desastre, no la salvación lo que siempre ocurre automáticamente y por consiguiente tiene que parecer que es algo irresistible”⁴¹.

Recapitulando, hemos intentado mostrar, que desde la perspectiva de Arendt, el totalitarismo constituye un fenómeno político novedoso y sin precedentes, en relación con la dominación total que instituyó, pero que al mismo tiempo, hunde sus raíces en la tradición occidental. De este modo, el análisis de Arendt se sitúa en un delgado punto de equilibrio, tratando de reconstruir los elementos que inscriben al totalitarismo en un contexto civilizatorio más amplio, sin perder de vista la comprensión de su singularidad histórica.

En este contexto, el enfoque de Arendt, procura dilucidar las razones históricas por las que el antisemitismo pudo llegar a ser el núcleo de la ideología totalitaria del nazismo. Algunos exponentes de la ilustración, al concebir a los judíos como especímenes excepcionales de la Humanidad, contribuyeron a su estigmatización, haciendo de los judíos personas diferentes siempre amenazadas por no poder ser asimiladas completamente a la homogeneidad social. Pero, fue la articulación del antisemitismo con el discurso sobre la raza, lo que hizo posible la Solución Final. El discurso sobre la raza es fundamentalmente antimoderno porque pone en entredicho la existencia de derechos humanos. Sin embargo, este componente antimoderno, presente en la noción de raza, no debe hacernos perder de vista que el nazismo también se sustenta en elementos propios de la época moderna.

Por un lado, la crisis de los derechos humanos no deviene sólo por la consolidación de la perspectiva de la raza, sino también, como advierte Arendt, por la ambigüedad intrínseca de los derechos humanos que oscila entre su carácter universal y su reconocimiento efectivo a los ciudadanos de algún cuerpo político. Por otro lado, el nazismo perfecciona y retoma los mecanismos de las matanzas administrativas que el imperialismo había puesto en práctica en África hacia finales del siglo XIX. Estas matanzas, que constituyen antecedentes ineludibles de los campos de concentración y

⁴⁰ Benjamin, Walter, “Sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, Universidad ARCIS y LOM ediciones, 2002, p. 52.

⁴¹ Arendt, Hannah, “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1961), trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996, p. 183.

exterminio, se caracterizan por el montaje de un eficiente procedimiento para matar en serie, en el cual, la muerte resulta despersonalizada y desdramatizada.

En definitiva, el abordaje de Arendt permite captar, al mismo tiempo, la singularidad de la dominación totalitaria y de sus horrores -el mal radical-, y los elementos de la tradición moderna en los cuales se sustenta -el antisemitismo y las matanzas administrativas del imperialismo-; pero también da cuenta de aquellos elementos de la tradición moderna a los que el nazismo desafía y se opone -los derechos humanos-. En este contexto, nos parece relevante retomar el análisis arendtiano en su esfuerzo por delimitar los elementos de la modernidad que confluyeron en la dominación totalitaria, pero sin descuidar los puntos de ruptura y la aciaga novedad que trajo consigo. Sin lugar a dudas, tanto el totalitarismo como la sociedad de masas se encuentran inscriptos en el desarrollo de la época moderna, y esto es lo que Arendt indaga en *Los orígenes del totalitarismo* y en *La condición humana* respectivamente, sin embargo, no se deben descuidar los caracteres específicos de estas formas de dominación y organización social. A continuación presentamos someramente el análisis de Arendt de la sociedad de masas y su relación con la modernidad.

2. Política y modernidad en *La condición humana*

La condición humana, publicada en 1958, constituye el primer intento de Arendt, luego de su análisis del fenómeno totalitario, de reunir en una obra sus principales desarrollos teóricos en torno de la política. A partir de la elaboración de un marco conceptual en torno de la vida activa⁴², Arendt pretende reconstruir críticamente el derrotero de la política desde la *polis* griega hasta su ocaso en la sociedad de masas. Uno de los pilares de este análisis crítico, y también de toda la obra posterior de Arendt, está constituido por la distinción entre tres dimensiones de la vida activa: la labor, el trabajo y la acción. Antes de adentrarnos en esta distinción será preciso advertir respecto de un posible malentendido que la propia Arendt se encarga de aclarar: “la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y

⁴² Es necesario advertir que, la vida activa no es toda la vida de los hombres, sino que ella se complementa con lo que Arendt denomina *La vida del espíritu*, que también estaría conformada por tres dimensiones: el pensamiento, la voluntad y el juicio. Arendt prefiere referirse a la vida del espíritu en lugar de retomar la noción antigua de vida contemplativa, porque, en sentido estricto, ésta última también implica la realización de actividades sólo que no remite al estar entre los hombres sino al hombre en soledad o junto a sí mismo. Véase Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, trad. de Fina Birulés y Carmén Corral, Buenos Aires, FCE, 2002. Este libro quedó inconcluso puesto que Arendt falleció antes de comenzar a escribir la tercera parte dedica al juicio.

capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana. Ni las que discutimos aquí, ni las que omitimos, como pensamiento y razón, ni siquiera la más minuciosa enumeración de todas ellas, constituyen las características esenciales de la existencia humana, en el sentido de que sin ellas dejaría de ser humana dicha existencia”⁴³. Labor, trabajo y acción sólo son producto de las condiciones en que los hombres han vivido en el mundo, y como tales, podrían dejar de tener sentido bajo otras condiciones de vida. Lo que en cualquier caso perduraría, según Arendt, es el hecho de que la existencia humana se encuentra indefectiblemente condicionada, aún cuando estas condiciones puedan modificarse y puedan incluso llegar a ser autofabricadas por los hombres⁴⁴. El ser humano, según Arendt, no tiene una conformación particular predeterminada sino que vive bajo ciertas condiciones de existencia, y por eso la distinción entre labor, trabajo y acción debe entenderse más que como clasificaciones excluyentes como diversas dimensiones que se solapan y conviven, constituyendo las condiciones de la vida activa a las que se encuentran sujetas las personas en nuestro mundo.

Empecemos por esclarecer el concepto de labor, que se refiere a todas aquellas actividades humanas que tienen por finalidad satisfacer las necesidades de la vida (comer, beber, vestirse, dormir, etc.), es decir, responder a las necesidades del hombre en cuanto ser vivo, y por ello lleva consigo el carácter circular y repetitivo de todo proceso biológico. En la labor sólo se “consume” lo necesario para reproducir la vida, y consecuentemente, a diferencia de lo que sucede en el trabajo, no deja ninguna huella en el mundo. La condición básica bajo la que se encuentra la labor es la vida misma.

El trabajo, cuyo status es superior a la labor, se resiste a la repetición circular de la vida biológica y genera un mundo artificial de cosas duraderas a partir de la producción de las mismas. El trabajo reúne a todas aquellas actividades en las que el hombre a partir de la extracción violenta de la materia prima de la naturaleza lleva a cabo la producción de objetos duraderos que no son consumidos sino utilizados -distinción válida aunque a largo plazo esta utilización culmine consumiendo al objeto-. A partir de la producción, se genera un mundo de cosas que debido a su relativa

⁴³ Arendt, Hannah, *La condición humana*, pp. 23-24.

⁴⁴ Con los avances científicos y técnicos, y la posterior llegada del hombre a la luna, Arendt señala que es factible que el hombre pueda llegar a vivir en un mundo cuyas condiciones hayan sido totalmente fabricadas por él.

estabilidad se constituye en una mediación objetiva entre los hombres. La condición bajo la que se encuentra el trabajo es este mundo de cosas objetivas.

La acción⁴⁵, por su parte, es la más elevada de las actividades humanas, porque en ella el hombre desarrolla la capacidad de ser libre. Arendt entiende la libertad, no como la simple capacidad de elección, sino como la capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo. La acción es la única actividad que puede introducir novedad en el mundo, porque en el actuar aparece la singularidad de cada persona. Esta aparición de nuestra identidad siempre se da en ese estar entre los hombres, cuando se relacionan trascendiendo la mediación de las cosas, de modo que la pluralidad es la condición básica de toda acción. Además de la pluralidad, el concepto de acción tiene otros dos rasgos característicos -cuyo análisis retomaremos en el siguiente apartado-, su íntima vinculación con el discurso y con la natalidad como comienzo de una vida libre para actuar.

Respecto de la distinción entre labor y trabajo⁴⁶, Arendt observa que curiosamente en los lenguajes europeos antiguos y modernos, existen dos palabras diferentes para describir lo que hasta ahora se suponía la misma actividad: en el latín *laborare* y *facere*, en el alemán *arbeiten* y *werken*, y en el francés *travailler* y *ouvrer*. Arendt procura explicar las razones por las cuales esta distinción terminológica presente en las lenguas europeas ha quedado, sin embargo, solapada en el olvido. En la antigüedad no es de extrañar que esta distinción haya pasado desapercibida, debido al

⁴⁵ Para la delimitación de la especificidad de la acción en relación con el trabajo, Arendt recupera la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis*; mientras que la primera se vincula con el lenguaje y remite a las interacciones entre las personas, la segunda remite a la fabricación de una obra a partir de una materia dada y siguiendo un modelo preestablecido. Por eso, Jürgen Habermas sostiene que “Hannah Arendt permanece apegada a la constelación histórica y conceptual del pensamiento aristotélico [...] La principal obra filosófica de Hannah Arendt (*The Human Condition*, 1958) tiene por objeto una renovación sistemática del concepto aristotélico de *praxis*” Habermas, Jürgen.; “El concepto de poder en Hannah Arendt”, en *Perfiles filosóficos-políticos*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 2000, p. 209.

⁴⁶ Los términos que Arendt utiliza en inglés son *labor* y *work*, y la traducción castellana parece atenerse a los mismos. Sin embargo, tal como advierte Serrano Gómez (*Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*, México, Cepcom, 1998) en la traducción que la propia Arendt realiza de *La condición humana* al alemán, utiliza los términos *Arbeit* y *Herstellen*. La palabra alemana *Herstellen* puede ser traducida como producción o fabricación, y su especificidad remite al proceso de obtención de una obra. Por eso, entendemos que la traducción más adecuada de estos términos, sobre todo siguiendo el alemán, no sería labor y trabajo, sino más bien trabajo y producción. La palabra producción resulta más apropiada para dar cuenta de una actividad que se caracteriza precisamente por la producción de una obra, mientras que trabajo en este caso haría referencia a las actividades rutinarias y cíclicas necesarias para la reproducción de la vida. A pesar de esto, mantendremos de aquí en adelante la terminología corriente en las traducciones castellanas de la obra de Arendt que utilizan los conceptos de labor y de trabajo en pos de no generar mayores confusiones.

desprecio que sentían hacia la labor. Este desprecio y la necesidad de que los hombres se liberaran de la misma era el fundamento de la esclavitud. De esta manera, la teoría de Aristóteles respecto de la naturaleza no humana de los esclavos, no niega la capacidad de los esclavos para ser humanos sino solamente el uso de la palabra “hombre” para designar a aquellos que estaban completamente sujetos a las necesidades de la vida. En cambio, resulta sorprendente que en la Época Moderna no se haya ideado ninguna teoría que distinguiera entre labor y trabajo. Sin embargo, la distinción entre trabajo improductivo y productivo contiene implícitamente la diferencia entre labor y trabajo, puesto que mientras que el primero no produce nada, en tanto su misma actividad consiste en consumir lo dado, el segundo se caracteriza por la obtención de un producto.

El trabajo, a diferencia de la labor, requiere cierta destreza, pero en el mundo moderno con el avance de la división del trabajo la destreza necesaria se reduce hasta prácticamente desaparecer. Pero como el trabajo no hábil es una contradicción, la consecuencia de la división del trabajo es la eliminación de la distinción entre labor y trabajo, o más bien el reemplazo del trabajo por la labor. El trabajo, tiene que tener algún significado para el hombre, que no puede reducirse al mantenimiento de su propia vida, porque en ese caso no podemos hablar de trabajo sino de labor. Estas dos cuestiones son importantes para entender una de las tesis centrales de *La condición humana* que sostiene que en el mundo actual se ha producido una sustitución del trabajo por la labor, por lo cual vivimos en una sociedad de laborantes.

Por otra parte, hay que distinguir entre la especialización del trabajo y la división de la labor. La primera está orientada por el producto final que requiere diferentes habilidades específicas que han de organizarse conjuntamente, en contraposición la división de la labor se basa en la unión de la fuerza de los hombres de manera que se comporten como si fuesen uno solo. En el trabajo conjunto los hombres manifiestan diferentes habilidades, pero en la labor conjunta cada hombre es reemplazable por cualquier otro, porque en la división de la labor sólo está en juego la unidad de la especie con respecto a la cual cada individuo es intercambiable. Este es el caso, por ejemplo, de la producción en serie de una obra que al tonarse una tarea cíclica y mecánica para los trabajadores deja de ser trabajo para convertirse en labor.

Otra diferencia importante entre labor y trabajo, es que éste último llega a su fin cuando el objeto está terminado como para ser incorporado al mundo de las cosas. En cambio, la labor es un proceso circular que implica la continua satisfacción de las

necesidades del organismo, y la fatiga y el cansancio que lleva consigo la labor sólo llega a su fin con la muerte del organismo. El carácter cíclico del laborar se pone de manifiesto en la relación continua y repetitiva entre laborar y consumir, el hombre labora para consumir, y una vez que consumió debe volver a laborar. La labor es sumamente destructiva porque su actividad sólo se lleva a cabo con el fin de aniquilar, es decir consumir, la materia obtenida. Sin embargo, en cuanto a la destrucción de la naturaleza, la labor es menos destructiva que el trabajo, puesto que si bien ambos extraen materiales de la naturaleza, la labor la devuelve luego del metabolismo del cuerpo vivo. Vemos, entonces, que el consumo está vinculado esencialmente a la labor, y esta es otra de las razones por las cuales nuestra sociedad se ha vuelto laborante, consume incluso los productos del trabajo.

La revolución industrial ha reemplazado la artesanía por la labor, con el resultado de que las cosas del Mundo Moderno se han convertido en productos de la labor cuyo destino natural es ser consumidos, en vez de productos del trabajo destinados a usarlos [...] Los ideales del *homo faber*, el fabricante del mundo, que son la permanencia, estabilidad y carácter durable, se han sacrificado a la abundancia, ideal del *homo laborans* [...] La emancipación de la labor y la concomitante emancipación de las clases laborantes de la opresión y explotación, sin duda alguna significó un progreso hacia la no violencia. Mucho menos cierto es que también significó lo mismo hacia la libertad [...] La incómoda verdad de esta cuestión es que el triunfo logrado por el mundo moderno sobre la necesidad se debe a la emancipación de la labor, es decir, al hecho de que el *animal laborans* se le permitió ocupar la esfera pública; y sin embargo, mientras el *animal laborans* siga en posesión de dicha esfera, no puede haber auténtica esfera pública, sino sólo actividades privadas abiertamente manifestadas. El resultado es lo que llamamos con eufemismo cultura de masas, y su enraizado problema es el infortunio universal que se debe, por un lado, al perturbado equilibrio entre labor y consumo y, por otro, a las persistentes exigencias del *animal laborans* para alcanzar una felicidad que sólo puede lograrse donde los procesos de agotamiento y regeneración de la vida, del dolor y del librarse de él, encuentren un perfecto equilibrio.⁴⁷

A partir de esta cita, quisiéramos señalar algunas de las tesis de Arendt sobre la época moderna. El movimiento de esta época ha conducido a una inversión de la jerarquía tradicional de la vida activa, y consecuentemente, la acción que era entre los griegos la actividad humana por excelencia ha sido desplazada, en los comienzos de la época moderna por el trabajo, y en el transcurso del siglo XIX y XX por la labor, que era considerada por los griegos como la actividad menos digna e incluso denigrante. Por eso, Arendt sostiene que “vivimos en una sociedad de laborantes”⁴⁸ que persigue la satisfacción de las necesidades, la abundancia y el consumo. Así la necesidad biológica adquiere centralidad en la vida política y se convierte en el principal asunto público de nuestra sociedad. En nuestros días el objeto de la política se ha visto restringido a

⁴⁷ Arendt, Hannah, La condición humana, pp. 133-141.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 135.

asegurar la reproducción de la vida⁴⁹. Pero la política y la vida resultan a fin de cuentas irreconciliables, en tanto la política como el ámbito de la libertad parece bajo el peso de la necesidad de la vida. El espacio público mismo que supone la posibilidad de acción que permite a cada persona diferenciarse de los demás y mostrar su singularidad, sucumbe también en la época moderna bajo la tendencia homogeneizadora del avance de la labor y de su necesidad inherente. El ascenso del *animal laborans*, conlleva, entonces, a una restricción de las posibilidades de la acción, puesto que respecto de las necesidades biológicas las personas resultan indistinguibles, y consecuentemente se produce una distorsión del espacio público por la cual éste deja de ser un espacio de aparición en el que las personas pueden revelar su singularidad y sucumbe ante la cultura de masas basada en la lógica del conformismo y de la uniformidad. Pero antes de continuar con el análisis arendtiano de la modernidad, nos detendremos brevemente en la acción que es la categoría política central y que resulta imprescindible para comprender su posicionamiento crítico.

Acción y discurso

La acción y el discurso suponen la condición de la pluralidad humana, que tiene un doble carácter de igualdad y distinción, porque si los hombres no fueran iguales no podrían entenderse, pero si no fueran distintos no necesitarían del discurso y de la acción para comunicarse sino que lo harían mediante signos y sonidos como el resto de los animales. El hombre tiene la cualidad humana de ser distinto y de expresar esta distinción, es decir, sólo él puede expresar su propio yo, y no simplemente sed, hambre, afecto, hostilidad o temor.

A través del discurso y de la acción los hombres no solo manifiestan su cualidad de ser distintos, sino que también pueden diferenciarse de los otros hombres. Una

⁴⁹ En este sentido, tal como señala Giorgio Agamben (*Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2003), Arendt es precursora en realizar un análisis de la modernidad en términos biopolíticos. Precisamente Arendt señala que en la época moderna la política ha devenido biopolítica, al tiempo que objeta la contradicción que esto implica. Al respecto véase el trabajo de Miguel Vatter, “Natalidad y biopolítica en Arendt. El pensamiento político de Arendt como biopolítica” presentado en el Coloquio Internacional *Hannah Arendt a 100 años de su nacimiento* organizado por el Goethe Institut Buenos Aires el 9 y 10 de noviembre de 2006 y publicado online en la siguiente dirección: <http://www.goethe.de/ins/ar/bue/wis/fvt/esindex.htm>

Al respecto, también véase Di Pego, Anabella, “La biopolítica en Arendt. Algunas notas en torno de la interpretación de Agamben” presentado en el XIV Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA) y en proceso de publicación en actas.

particularidad de la acción en relación con las otras actividades de la *vita activa*, es que constituye una cualidad inseparable de la existencia del ser humano. Un hombre puede vivir sin laborar, porque puede forzar a otros para que laboren por él, incluso un hombre puede vivir sin producir ningún tipo de objeto útil, es decir, sin trabajar. Sin embargo, en cuanto el hombre deja de ser capaz de actuar, también ha dejado de existir para el mundo. Otra diferencia significativa es que a realizar una acción no nos impulsa la necesidad, como en la labor, ni la producción de un objeto útil, como en el trabajo. La acción es una iniciativa que surge desde el comienzo de la vida, desde el mismo nacimiento.

Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, “comenzar”, “conducir” y finalmente “gobernar”), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino). Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción. Este comienzo no es el mismo que el del mundo, no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse el hombre, no antes [...] El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable.⁵⁰

El nacimiento introduce novedad en el mundo porque cada persona que nace es única, y con ella entra al mundo alguien capaz de realizar algo inesperado. Entonces, la acción es un comienzo que se encuentra vinculado con el nacimiento; mientras que el discurso se encuentra vinculado con la posibilidad de distinción y con la pluralidad, es decir, con el convivir como ser distinto y único entre iguales. Hay una marcada afinidad entre discurso y acción, porque mediante ellos los hombres manifiestan quienes son, revelan su única y singular personalidad. También hay que tener en cuenta que muchas acciones se realizan a manera de discurso. Sin embargo, el discurso se vincula con la revelación de manera más próxima que la acción, y ésta se vincula con el comienzo de manera más próxima que el discurso, pero sin el acompañamiento del discurso, la acción perdería no su carácter revelador.

Las tres actividades de la vida activa se vinculan con el discurso, pero la acción se encuentra relacionada de una manera más fundamental. En la labor, el discurso puede acompañar o no la tarea que se realiza, es decir, que la labor puede realizarse en silencio sin necesidad del discurso. Por su parte, en el trabajo el discurso es necesario en tanto medio de comunicación, pero este medio de comunicación puede ser tanto el discurso

⁵⁰ Arendt, Hannah, *La condición humana*, p. 201-202.

como cualquier lenguaje de signos, que incluso puede ser más efectivo. En cambio, acción y discurso se requieren mutuamente para mostrar quienes somos, para revelar nuestra identidad personal. Por supuesto, que la acción puede llevarse a cabo como un medio para conseguir un fin, pero esta no es la principal función de ella puesto que los fines pueden alcanzarse más fácilmente mediante el uso de la violencia. Análogamente, la función primordial del lenguaje no reside simplemente en ser un medio de comunicación, sino en ofrecer una posibilidad de revelación de la identidad de quien habla.

A través de la acción y del discurso los hombres revelan quienes son y muestran su singularidad, pero esta revelación casi nunca puede realizarse voluntariamente. Por el contrario, la mayoría de las veces el “quien” se presenta ante los demás, pero permanece oculto para la propia persona. Por eso, esta cualidad reveladora del discurso y de la acción se manifiesta cuando estamos *con* otras personas, pero no cuando estamos a favor o en contra de otras personas. En aquellos casos en que la acción y el discurso pierden su cualidad reveladora porque nos relacionamos con los otros a favor o en contra, tanto la acción como el discurso pasan a ser meros medios para un fin. Esto sucede en la guerra en donde la acción se vuelve un medio violento para conseguir un fin, y el discurso se vuelve “mera charla” que no revela nada. En estas situaciones la acción pierde la cualidad que la diferencia y le permite “trascender” la simple actividad productiva del trabajo. Sucede algo aún peor, porque la obra conserva su pertinencia conozcamos o no quien la hizo, pero una acción sin un “quien”, carece de significado. “Los monumentos al ‘Soldado Desconocido’ levantados tras la Primera Guerra Mundial testimonian la necesidad aún existente entonces de glorificación, de encontrar un ‘quien’, un identificable alguien al que hubieran revelado los cuatro años de matanza”.⁵¹

En la acción y en el discurso se revela *quién* es el que habla, aunque resulta paradójico que esa manifestación tenga un carácter inasible, puesto que cuando intentamos decir *quién* es alguien indefectiblemente caemos en decir *qué* es ese alguien. Por lo cual, terminamos enumerando cualidades que ese alguien comparte con otros, y como consecuencia se nos escapa la especificidad de esa persona. Lo mismo sucede respecto de la imposibilidad filosófica de definir la esencia del hombre, puesto que respondemos a la pregunta *qué* es el hombre pero su especificidad reside en *quien* es el hombre. Y este quien sólo se muestra en la fusión de acción y discurso en la esfera de

⁵¹ *Ibíd.*, p. 205.

los asuntos humanos. Precisamente, las características de esta esfera nos permiten explicar esta imposibilidad de eternizar en palabras la esencia del hombre, puesto que el ámbito de los asuntos humanos se encuentra fundamentalmente sujeto a la inestabilidad.

La acción y el discurso se dan entre los hombres, y aunque hagan referencia a hechos objetivos del mundo, revelan al mismo tiempo el quién del agente. La mayoría de las acciones y de los discursos refiere a la realidad objetiva del mundo que estabiliza las relaciones entre los hombres. Y aunque las acciones y los discursos no puedan dejar tras de sí resultados finales y perdurables -como en el trabajo-, constituyen una trama que actúa de trasfondo y como intermediaria de las relaciones humanas. Esta trama representa aquellas cosas que tenemos en común, y a pesar de ser intangible no por ello está menos vinculada al mundo que las cosas objetivas. Entonces, la esfera de los asuntos humanos está constituida por la trama de las relaciones humanas que varía en diferentes grupos de personas. Sobre esta trama, que es como una especie de trasfondo compartido, se lleva a cabo la revelación del yo mediante la acción y el discurso.

La política y el espacio de la aparición

“La actividad política humana central es la acción; pero para conseguir comprender adecuadamente la naturaleza de la acción se reveló necesario distinguirla conceptualmente de otras actividades humanas con las que habitualmente se la confunde, tales como la labor y el trabajo”⁵². De este modo, vemos como Arendt construye a partir de la noción de acción su concepción de la política, que se caracteriza por la pluralidad del estar entre los hombres, y por la capacidad de los mismos de actuar y de hablar develando *quienes* son y construyendo una trama de relaciones que otorga durabilidad al mundo. Mientras que la trama de relaciones obra como un marco de estabilidad y se plasma paulatinamente en leyes y constituciones, el espacio de aparición se constituye cada vez que las personas se agrupan por el discurso y por la acción, de modo que es anterior a toda formal constitución del espacio político o de cualquier forma de gobierno. Este espacio se caracteriza porque su existencia culmina cuando se dispersan los hombres que se habían agrupado por el discurso y por la acción.

La decadencia de las comunidades políticas comienza cuando se pierde el poder que las sustenta y que no puede ser almacenado para las emergencias como los instrumentos de la violencia. El poder es el potencial estar unidos de los hombres

⁵²Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, 1997, p. 151.

mediante la acción y el discurso. Y este estar unidos se mantiene mientras no se separen palabra y acto, mientras las palabras no sean vacías y los hechos no sean brutales. Entonces, la esfera pública requiere para su existencia de poder, que no es otra cosa que esa potencialidad de estar entre los hombres para actuar. A diferencia de la fuerza que pertenece a cada individuo, el poder no existe en el hombre aislado sino sólo cuando los hombres actúan juntos. Además el poder no es “algo” que pueda poseerse e intercambiarse como la fuerza, porque el poder depende del acuerdo temporal entre un grupo de personas. En este sentido el poder es ilimitado como la acción humana, carece de la limitación física de la naturaleza humana. La única limitación del poder es lo que le otorga su carácter político, a saber la existencia de otras personas como punto de partida para la acción y el discurso reveladores.

El poder es el responsable de la preservación de la esfera pública, y por tanto preserva el espacio de aparición de la acción y del discurso como reveladores del agente. Sin la acción no hay innovación en el mundo, puesto que es ella la que introduce los nuevos comienzos de los que es capaz cada hombre. Sin el discurso no se produce la materialización de los asuntos humanos para su conservación en la memoria, y sin poder, el espacio público de aparición del discurso y de la acción desaparecería tan rápido como los actos de habla y las palabras pronunciadas. Sin embargo, la confianza en el poder duró apenas aquellos años de florecimiento de la democracia ateniense y comenzó a declinar a partir del discurso fúnebre de Pericles. Entre los griegos presocráticos la acción ocupaba el rango más elevado en la vida activa, porque la acción y el discurso eran los que permitían a cada hombre distinguirse del resto y mostrar su propia identidad. La acción y el discurso le conferían una soberana dignidad a la actividad política. Dignidad que le fue negada a partir de la aparición de los filósofos griegos, como sucedió en el caso de Platón que concibe a la política como una *techne* o arte más, entre las restantes artes productivas, y que se asemeja, por tanto, a una actividad como la curación o la navegación.

La gran estima que los griegos tenían por la política se fundaba en su concepción del hombre en tanto hombre, según la cual cada individuo era único y singular a través de sus acciones y de sus palabras. Esta concepción de que la realización del hombre consiste en su actuar y en su aparición en el espacio público, es objetada tanto por la visión del *homo faber* como por la del *animal laborans* que se imponen en la época moderna. Para el primero las obras producidas son más relevantes

que la realización del mismo hombre, porque estas obras perduran y trascienden la vida de su productor. En esta visión, la vida del hombre debe estar abocada a hacer cosas útiles y bellas para el mundo. Mientras que desde la concepción del *animal laborans* se estima por sobretodo la vida misma, y por ello la función más elevada del hombre es procurar que la vida sea lo más larga y fácil posible. Desde ambas concepciones, la del productor y la del laborante, la acción y el discurso aparecen como una ociosa pérdida de tiempo. A pesar de esto, ni el laborante ni el productor no pueden prescindir por completo de la esfera pública, principalmente porque es a través de ella y del sentido común que los hombres establecen la certeza del mundo circundante y de la trama de relaciones. Sin embargo, reducen de tal modo el espacio público que queda viciado por la superstición y la charlatanería, es decir que se produce la alienación del mundo.

La alienación es la atrofia del espacio de aparición pública de las personas y el debilitamiento del sentido común, que es un problema sumamente más grave en una sociedad laborante que en una sociedad de productores. Esto se debe a que el *homo faber* se encuentra en relación con el producto que fabrica, y con el mundo de cosas en el que ese producto se va a insertar. Además el productor establece relaciones con otras personas en el mercado de cambio, que en cuanto mercado pertenece a la esfera de la producción, pero en cuanto al intercambio en sí mismo pertenece al ámbito de las acciones. Sin embargo, las personas que se reúnen en el mercado de cambio no se relacionan entre sí en tanto personas sino en tanto productores de productos. Por ello en el mercado las personas nunca se muestran a sí mismas, aspecto que queda relegado exclusivamente al ámbito privado de la familia y de los amigos, y ni siquiera muestra sus habilidades como en la producción de la Edad Media. Las personas van al mercado a buscar productos y no a encontrar hombres, y la fuerza que mantiene unido al mercado es el “poder de cambio”. Marx vio en esta falta de relaciones con las demás personas y en este interés primordial por el intercambio de producto, un proceso de deshumanización y autoalienación de la sociedad de productores.

Un rasgo característico de la alienación de la sociedad de productores es el surgimiento en la modernidad de la categoría de genio, como aquel que puede plasmar en su obra la singularidad de su propia persona. Sin embargo, esta concepción de genio olvida que la esencia humana no puede reificarse por sí misma porque la identidad permanece oculta al propio individuo. Además la noción de genio, pone de manifiesto la inversión de la sociedad de productores en la que la obra producida por el hombre cobra

mayor relevancia y trascendencia que el productor mismo, es decir que se estima más el trabajo y su producto que el hombre mismo. El intelectual, por su parte, permanece imperturbable a la terrible frustración del productor y del artista que continuamente se ven superados y convertidos en hijos de sus propias creaciones.

Si bien la sociedad productora no permite desarrollar una esfera pública autónoma donde los hombres aparezcan en tanto hombres, estos siguen estableciendo relaciones con el mundo de las cosas producidas. Por ello, la producción puede ser una forma no política de vida pero en ningún caso es antipolítica, como sucede en la labor. La labor es una actividad aislada en la que el hombre, no está junto a otros hombres, ni en el mundo, sino en relación sólo con su propio cuerpo, cuyas demandas satisface. La labor se puede llevar a cabo con otros hombres, pero no hay interacción sino mera contigüidad que carece de los rasgos propios de la pluralidad. Una labor que se realiza frecuentemente con otros hombres es el comer y el beber, pero observemos que en estas actividades los hombres no pueden distinguirse sino que se pierden bajo la uniformidad de las necesidades biológicas. La sociabilidad de la labor no surge de la igualdad entre los hombres que supone la distinción, sino, por el contrario, de la indistinción que proporcionan las necesidades biológicas. La labor lleva consigo una forma de socialización que se basa en la identificación total de los hombres, hasta tal punto que uno puede sentir que no es un individuo sino uno con todos. La labor llevada a cabo en grupo se hace menos cansadora y molesta, es decir, que la labor conjunta hace que las necesidades biológicas se solucionen más fácil y suavemente, pero al tremendo costo de aniquilar la identidad de cada hombre. Por ello, este laborar en conjunto es básicamente antipolítico porque elimina la singularidad de cada hombre bajo la identificación de las necesidades biológicas.

La *igualdad política* supone una desigualdad inicial, es decir la esfera pública está integrada por hombres que son distintos y cuya pluralidad es irreductible, pero que son considerados “iguales” en ciertos aspectos y para determinados fines. La igualdad política no proviene de la “naturaleza humana” sino de una determinación externa que establece la igualación. En contraposición la identidad de los procesos biológicos se basa en la uniformidad entre los hombres, y en este sentido la muerte es el destino común de todos los hombres. La vida, la muerte y todo lo que es del orden de la uniformidad no permite la distinción entre los hombres y por tanto se caracterizan por ser esencialmente antipolíticos.

La política, según Arendt, remite a la experiencia de la diversidad que surge cuando las personas se reúnen para actuar y dialogar en concierto. Sólo donde pueden emerger las diferencias, surge la política. Por eso, “la incapacidad del *animal laborans* para la distinción y, de ahí, para la acción y el discurso”⁵³ y el carácter predominante de la labor en las sociedades de masas sobre el trabajo y la acción, atentan en contra de la supervivencia de la política misma. Mientras que los griegos presocráticos estimaban a la acción como la máxima realización humana, en la época moderna fue desplazada, en un principio, por el trabajo como la actividad propia del *homo faber*, y finalmente por el *animal laborans* y su desenfrenada exaltación de la labor. De este modo, en las sociedades de masas de la posguerra la labor relacionada con el consumo constante para la reproducción de la vida y de sus necesidades ha acaparado la política volviéndola irreconocible. Así, la política ya no implica la reunión y el diálogo plural de las personas, sino que se ha tornado en biopolítica centrada en la administración y la gestión de la vida de las personas. En este sentido, Arendt advierte que la política prácticamente se encuentra en vías de desaparición de nuestro mundo, y junto con la política, también se ha restringido el espacio público, que al ser monopolizado por el *animal laborans* ha dejado de ser un espacio de diferenciación para volverse un espacio de conformismo y charlatanería que promueve el consumo. En definitiva, el derrotero de la época moderna parece conducir a la pérdida del mundo común, es decir, a la alienación, y a la reducción paulatina de la acción política y del espacio público.

Consideraciones finales

La problemática de la época moderna y sus implicancias en el advenimiento del totalitarismo y de la sociedad de masas, constituye una preocupación central a lo largo de la obra de Hannah Arendt. Su lectura crítica no deja incólume el itinerario de la modernidad⁵⁴, y nos permite reconocer ciertas tendencias que contribuyen a explicar el advenimiento de los fenómenos políticos del siglo XX. En relación con el totalitarismo,

⁵³ Arendt, Hannah, *La condición humana*, p. 237.

⁵⁴ En este sentido, Arendt no está dispuesta a concebir al nazismo como una irrupción de irracionalismo en el, más o menos apacible, curso de la historia. Esta salida que parece poner a resguardo a la tradición occidental puede apreciarse en las palabras de Albrecht Wellmer cuando advierte la presencia de “estallidos de craso irracionalismo que han acompañado en todo momento la historia del racionalismo europeo, el más horroroso de los cuales fue el fascismo alemán” (*Sobre la dialéctica de la modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, trad. de José Luis Arántegui, Madrid, Visor, 1993, p. 106). Por el contrario, Arendt se empeña en mostrar que no es posible desembarazarse tan fácilmente de la inscripción en la época moderna de los horrores del nazismo.

Arendt sustenta una posición ambivalente pero sumamente consistente. Por un lado, señala que el totalitarismo es un fenómeno singular que no puede deducirse ni reducirse a formas preexistentes de dominación política como las tiranías y las dictaduras; que tampoco puede ser castigado proporcionalmente porque el mal implicado es de una radicalidad insondable y que no puede ser comprendido a través de los parámetros clásicos de la vida y de la muerte. Por otro lado, esta singularidad del totalitarismo no lo desvincula de la historia de la época moderna, sino que Arendt procura, al mismo tiempo, dar cuenta de los elementos subterráneos de la civilización occidental que cristalizaron en la dominación totalitaria. El antisemitismo y el modo en que los ilustrados concibieron a los judíos, la ambigüedad del discurso de los derechos humanos que se proclaman universales pero sólo son reconocidos a los ciudadanos en el marco de un Estado-nación, y las matanzas administrativas del imperialismo, constituyen los principales elementos que contribuyen, no siempre de manera perceptible, al totalitarismo.

Por su parte, las sociedades de masas no se encuentran exentas de la amenaza del totalitarismo, porque en ellas también se encuentran latentes esas tendencias de la época moderna que dieron origen al totalitarismo. El ascenso del *animal laborans* concentrado en la vida biológica encuentra su máxima realización en los campos de concentración y exterminio, en donde los nazis lograron transformar a los hombres en “cadáveres vivos” que reproducían el ciclo biológico pero en los que resultaba imposible reconocer algún vestigio de caracteres propiamente humanos⁵⁵. Los campos de concentración y exterminio constituyen una advertencia amenazante respecto del destino que pueden correr las sociedades de masas. Sin embargo, en estas sociedades, a diferencia de lo que sucede en el totalitarismo, permanecen resquicios de espacio público y se preserva la potencialidad de las personas para reunirse en concierto, aunque ya no sea para dirimir directamente en torno de los asuntos públicos al menos para confrontar e interpelar a los gobiernos.

⁵⁵ Estos seres irreconociblemente humanos son los llamados musulmanes (*Musulmänner*) que Primo Levi describe en sus escritos como “la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiados vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiados cansados para comprenderla” (“Si esto es un hombre”, en *Trilogía de Auschwitz*, trad. de Pilar Gómez Bedate, Barcelona, Aleph, 2005, p. 121).

Sin embargo, Arendt no sólo encuentra en la historia de la época moderna, los elementos que luego cristalizaron en el totalitarismo, sino también indicios en los que es posible sustentar perspectivas para el futuro de la política. Los asuntos humanos se caracterizan por la inestabilidad y la contingencia, y por tanto, aunque la catástrofe siempre sea una posibilidad inminente también está la posibilidad de un nuevo comienzo fundado en la libertad. En última instancia, si prevalece la contingencia no queda más que asumir nuestra potencialidad para la configuración del presente. Esto es lo que manifiesta Arendt, en las palabras que cierran su libro sobre *Los orígenes del totalitarismo*:

La crisis de nuestro tiempo y su experiencia central han producido una forma enteramente nueva de gobierno que, como potencialidad y como peligro siempre presente, es muy probable que permanezca con nosotros a partir de ahora [...] Pero también permanece la verdad de que cada final en la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único «mensaje» que le es dado producir al final. El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est* («para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre»), dice San Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre.⁵⁶

Asimismo, en *La condición humana*, Arendt también encuentra ciertas experiencias de la modernidad en donde la política ha hecho apariciones breves pero fulgurantes, y que constituyen fuentes de inspiración para pensar formas para reconstituir y preservar la política. En las asambleas municipales de la Revolución Americana, en los albores de la Revolución Francesa, en la comuna de París, en los consejos populares de la Revolución Rusa, en los comienzos de la Revolución Húngara, pero también en los movimientos estudiantiles europeos y en los movimientos por los derechos civiles en Estados Unidos de la década de 1960, Arendt advierte el florecimiento de la política entendida como la participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos. En todas esas experiencias las personas se abocaron a actuar y dialogar en concierto para configurar su presente. De modo que, el análisis crítico de la época moderna le permite a Arendt delimitar algunos de los elementos que confluyen en el totalitarismo y en la sociedad de masas, pero también le ofrece experiencias en torno de las cuales puede pensarse, en el marco de la apertura del futuro, la recuperación de la política y el fortalecimiento del espacio público.

⁵⁶ Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 579-580.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2003.
- Arendt, Hannah “Carta a Auden”, en *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*, 14 de febrero de 1960, 004865.
- Arendt, Hannah, “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996.
- Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, 1997.
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1999.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2001.
- Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. de C. Ferrari y A. Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa, 2001.
- Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, trad. de Fina Birulés y Carmén Corral, Buenos Aires, FCE, 2002.
- Arendt, Hannah, “Eichmann en Jerusalén. Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt”, en *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, trad. de Miguel Candel, Buenos Aires, Paidós, 2005.

- Arendt, Hannah, “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 2005.
- Arendt, Hannah, “Ya no, todavía no”, en Hannah Arendt: *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 2005.
- Arendt, Hannah, “La imagen del infierno”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 2005.
- Benjamin, Walter, “Sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, Universidad ARCIS y LOM ediciones, 2002.
- Bernstein, Richard, “Arendt: El mal radical y la banalidad del mal”, en *El mal radical. Una indagación filosófica*, trad. de Marcelo G. Burello, Buenos Aires, Lilmod, 2005.
- Di Pego, Anabella, “Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt”, en *Al Margen. Hannah Arendt, pensadora en tiempos de oscuridad*, N° 21-22, Bogotá, marzo y junio 2007, pp. 88-103.
- Habermas, Jürgen, “El concepto de poder en Hannah Arendt”, en *Perfiles filosóficos-políticos*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 2000.
- Levi, Primo, “Si esto es un hombre”, en *Trilogía de Auschwitz*, trad. de Pilar Gómez Bedate, Barcelona, Aleph, 2005.
- Serrano Gómez, Enrique, *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*, México, Cepcom, 1998.
- Traverso, Enzo, *El totalitarismo. Historia de un debate*, trad. de Maximiliano Gurian, Buenos Aires, Eudeba, 2001.
- Vatter, Miguel, “Natalidad y biopolítica en Arendt. El pensamiento político de Arendt como biopolítica”, en <http://www.goethe.de/ins/ar/bue/wis/fvt/esindex.htm>
- Wellmer, Albrecht, *Sobre la dialéctica de la modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, trad. de José Luis Arántegui, Madrid, Visor, 1993.